



OS LUGARES SAGRADOS NA PERSPECTIVA DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

THE SACRED PLACES IN THE PERSPECTIVE OF GEOGRAPHIE OF RELIGION

LES LIEUX SACRÉS DANS LA PERSPECTIVE DE LA GÉOGRAPHIE DA LA RELIGION

Otávio José Lemos Costa¹
otavioeuece@yahoo.com.br

RESUMO

A compreensão a respeito dos lugares sagrados estabelece uma ampla discussão dentro da geografia da religião. A relação entre o sagrado e os lugares se insere numa ordem pela qual a experiência religiosa engendra formas espaciais, reunindo um sistema de símbolos capaz de tornar os lugares em algo humanamente significativo. Essa experiência do sagrado, ao produzir na paisagem formas e funções religiosas, pode ser entendida através da explicação de Berque (1998) que propõe dois modos de compreensão da paisagem: como marca da experiência religiosa produzida no lugar e também como matriz dessa experiência, surgindo nesse momento esquemas de percepção, de concepção e de ação, conferindo, portanto, uma identidade impressa na paisagem. A criação dos lugares sagrados também está associada à ação simbólica que o homem desenvolve através de processos que indicam a organização de um espaço socializado e que representa a própria história, estabelecendo um elo entre o mundo e as relações simbólicas. Entendemos aqui como um ordenamento de signos organizado estruturalmente, através do qual um sistema social é transmitido, reproduzido e explorado. Assim, o tema do lugar, entendido na perspectiva simbólica do sagrado, aparece como um conceito cuja polissemia está ligada à própria existência do homem, quer seja individualmente ou em sua dimensão coletiva.

Palavras-chaves: Lugar sagrado. Geografia da religião.

ABSTRACT

The understanding about the sacred places is part of a broad discussion within the geography of religion. The relationship between the sacred and the place is part of the order in which the religious experience engenders spatial forms, bringing together a system of symbols capable of making places into something humanly significant. This religious experience, to produce forms in the landscape and religious functions, can be understood by explaining Berque (1998) proposes two ways of understanding the landscape: as a mark of religious experience produced in place and also as a matrix that experience, appearing in this time schemes of perception, conception and action, giving therefore an identity printed in landscape. The creation of sacred places is also associated with symbolic action that man develops through processes that indicate the organization of a socialized space and that is the story itself, establishing a link between the world and the symbolic relations. We consider here as an ordering of signs organized structurally, through which a social system is transmitted, reproduced and exploited. Thus, the theme of the place, seen from the perspective of symbolic sacred, appears as a concept whose polysemy is linked to the very existence of man, whether individually or in a collective dimension.

Keywords: Sacred places. Geography of religion.

¹Professor do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UECE

RESUMÉ

La compréhension des lieux sacrés fait partie d'un large débat au sein de la géographie de la religion. La relation entre le sacré et le lieu se situe dans l'ordre dans lequel l'expérience religieuse engendre des formes spatiales, rassemblant un système de symboles capables de prendre des places dans quelque chose humainement importante. Cette expérience religieuse, à produire des formes dans les fonctions du paysage et religieux, peut être comprise en expliquant Berque (1998) propose deux façons de comprendre le paysage: en tant que marque de l'expérience religieuse produite en place et aussi comme une matrice de cette expérience, figurant dans le présent régimes de temps de perception, de conception et d'action, donnant ainsi une identité imprimée dans le paysage. La création de lieux sacrés est également associée à l'action symbolique que l'homme se développe à travers des processus qui indiquent l'organisation d'un espace socialisé et c'est l'histoire elle-même, en établissant un lien entre le monde et les relations symboliques. Nous considérons ici comme un ordre de signes organisés structurellement, à travers lequel un système social est transmis, reproduit ou exploité. Ainsi, le thème de l'endroit, vu du point de vue symbolique sacrée, apparaît comme un concept dont la polysémie est liée à l'existence même de l'homme, que ce soit individuellement ou dans une dimension collective.

Mots-clés: Lieu sacrés. Géographie et religion.

O espaço que se inscreve na vida dos homens é constituído de vários aspectos sejam eles materiais, sociais ou simbólicos. Esse espaço é transformado pela cultura e, pode ser expresso através das práticas religiosas que dominam um determinado lugar. Durkheim (1996) assinala que os sistemas religiosos são importantes, pois como primeira tentativa de compreender a realidade exterior e objetiva do mundo, ofereceram elementos relativos ao conteúdo e a forma lógica, ofereceram também elementos de ordem cognitiva na elaboração de idéias permanentes e representações sociais. Para Durkheim (1996, p. 18), “é a natureza da religião em seu conjunto que se exprime diretamente. Proceda-se como a se religião formasse uma espécie indivisível, quando ela é um todo formado de partes; é um sistema mais ou menos complexos de mitos, de dogmas, de ritos, de cerimônias”. Ocupando um espaço importante na obra de Durkheim, as religiões primitivas constituem a origem de seu estudo por considerar que, em sua clareza e simplicidade, evidenciam o essencial, mais tarde oculto pelo secundário e o acessório.

Algumas questões podem ser investigadas sobre o sagrado, um termo geralmente usado em oposição ao secular e ao profano. Segundo Ivakiv (2006), as díades sagrado-profano, religioso-secular são necessárias para a compreensão do termo. O sagrado é também tomado com referência para a classificação de pessoas, de coisas, de lugares, envolvendo ainda a regulação de comportamentos com relação às formas simbólicas que envolvem o espaço sagrado através de regras, de proteções e de proibições. As características inerentes aos lugares sagrados emanam dessas formas ou ainda da experiência que o indivíduo vivencia.

A existência de lugares sagrados, sobretudo aqueles criados a partir de uma hierofania, coloca o homem religioso em uma delimitação espacial. Eliade (1996) indica que não existe um espaço sagrado homogêneo, podendo haver rupturas, conferindo-lhe uma heterogeneidade

estabelecida como uma experiência primordial que corresponde a uma fundação do mundo, não se tratando de especulação teórica, mas de uma experiência religiosa primária que precede a reflexão sobre o mundo. Portanto, o sagrado introduz uma ruptura entre o natural e o sobrenatural, mesmo que os seres sagrados sejam naturais como a água, o fogo, os animais. É sobrenatural a força ou a potência para realizar aquilo que os homens julgam impossível efetuar, contando com as forças e a capacidade humana. Este espaço, conforme explica Eliade (1996, p. 38), assume um caráter de duplicidade, ele ao mesmo tempo é centralizado e aberto. O espaço sagrado estabelece um centro no mundo, fixando um ponto de homogeneidade no espaço profano, providenciando ainda um lugar onde podemos habitar e estabelecer uma conexão com os deuses. Game (2001) nos chama atenção para as formas arquitetônicas e espaciais associadas às manifestações religiosas tais como colunas, cúpulas, templos, minaretes, entre outros, evocam as imagens de abertura, conectando os homens ao divino, sugerindo ainda um sentido de pertencimento universal com o cosmo.

A heterogeneidade do espaço sagrado de que nos fala Mircea Eliade e tal qual ela é vivida pelo homem pode ser evidenciada pela emergência em determinados lugares de manifestações hierofânicas. Essas manifestações do sagrado nesses lugares os tornam qualitativamente diferenciados e poderosos, separados do espaço comum, do cotidiano e do espaço profano. O espaço sagrado também implica a idéia de repetição da hierofania primordial que consagra o espaço e vai singularizá-lo e isola-o do espaço profano e conforme Eliade (1996) contém um ponto fixo, o “centro do mundo”, o eixo de toda a orientação futura. O espaço sagrado formado a partir da organização do caos original, comporta a ação pelo rito, isto é, por uma ação humana que estabelece relações entre os deuses, o mundo e o homem. Assim os espaços sagrados irão delimitando-se, ensejando a construção de lugares sagrados.

Através da sacralização e consagração, a religião cria a ideia de espaço sagrado. Templos, igrejas, cemitérios, montanhas, cidades-santuário são considerados, portanto, lugares eivados de uma sacralidade. O espaço da vida comum separa-se do lugar sagrado através da presença de processos rituais e elementos simbólicos que conferem a sacralidade do lugar. Esta estruturação do lugar na qual se admite uma sacralidade é evidenciada por Meslin (1992, p. 129) ao mostrar que,

Os ritos religiosos quer se trate de ritos de sacrifícios quer intervenham por ocasião da descoberta, ou fundação do sítio ocupado pelo homem a fim de atrair para ele a benção divina, quer se trate mais precisamente da delimitação de uma porção desse espaço que o homem há de declarar sagrado porque ele aí encontra o lugar em que se estabelecem.

A relação entre o sagrado e os lugares se insere numa ordem pela qual a experiência religiosa engendra formas espaciais, reunindo um sistema de símbolos capaz de tornar os lugares em algo humanamente significativo. Essa experiência religiosa, ao produzir na paisagem formas e

funções religiosas, pode ser entendida através da explicação de Berque (1998) que propõe dois modos de compreensão da paisagem: como marca da experiência religiosa produzida no lugar e também como matriz dessa experiência, surgindo nesse momento esquemas de percepção, de concepção e de ação, conferindo, portanto, uma identidade impressa na paisagem.

Ao evocarmos a sacralidade de um lugar, percebemos a existência de significados que são emanados a partir da relação sujeito-lugar. Tais significados atribuídos pelos indivíduos ao lugar sagrado estão vinculados a sua realidade cotidiana, ou mais precisamente por sua conduta que é determinada através ações, objetivadas por práticas nas quais adquirem um significado.

Para a compreensão dos lugares sagrados, buscamos esteio no pressuposto que existem diversos aspectos materiais e sociais e também simbólicos. Esses lugares, transformados através das práticas culturais, especificamente as práticas religiosas, irão dominar o lugar sagrado. O lugar sagrado enquanto construção simbólica não é nunca escolhido pelo homem; ele é simplesmente descoberto por ele ou como afirma Mircea Eliade (1993. p. 297)

O espaço sagrado é revelado sob uma ou outra forma. A revelação não se produz necessariamente por intermédio de formas hierofânicas diretas; ela é obtida, por vezes, através de uma técnica tradicional saída de um sistema cosmológico – a *orientatio* que é um dos processos usados para “descobrir” lugares.

As diferentes análises geográficas sobre o lugar sagrado enfatizam a vivência e a identidade nas qual cada comunidade religiosa se estabelece no mundo sagrado e participa da memória histórica no tempo e no espaço. Nesse contexto, a geografia humanista focaliza as ligações que as pessoas desenvolvem com os lugares sagrados, podendo ser ressaltados em alguns trabalhos desenvolvidos por geógrafos como Yi-Fu-Tuan (1980) e Lily Kong (1990), os quais sublinham a existência de uma ligação emocional que é criada e mantida através da edificação do lugar sagrado.

A criação dos lugares sagrados também está associada à ação simbólica que o homem desenvolve através de processos que indicam a organização de um espaço socializado e que representa a própria história, estabelecendo um elo entre o mundo e as relações simbólicas. Entendemos aqui como um ordenamento de signos organizado estruturalmente, através do qual um sistema social é transmitido, reproduzido e explorado (DUNCAN, 2004) Assim, o tema do lugar, entendido na perspectiva simbólica do sagrado, aparece como um conceito cuja polissemia está ligada à própria existência do homem, quer seja individualmente ou em sua dimensão coletiva.

O processo de criação contribui para que os lugares tornem-se parte de nossa auto-identidade, assim como o contato repetido, a familiaridade com o lugar e a experiência partilhada. Um exemplo que tenta captar a ligação emocional com os lugares sagrados é fornecido pelos centros de peregrinação, pois são lugares que possuem uma ordem espiritual predominantemente

marcada pela prática religiosa da peregrinação. Nesses lugares, os símbolos ganham força e realce quando estão impregnados de afetividade e significação no lugar sagrado. O simbolismo dos lugares sagrados estabelece, portanto, uma teia de elementos na qual o devoto ao dirigir-se ao lugar sagrado estabelece rituais que se apresentam em configurações simbólicas e que segundo Rosendahl (1996), são expressas pela maneira que o devoto encontra para concretizar o seu imaginário, o qual só pode ser inteiramente entendido através do relato do crente que efetivou o ritual.

A organização dos lugares sagrados é estabelecida pelas formas que singularizam e também pelos ritos que são ordenados em um complexo de operações simbólicas. A fronteira que delimita o sagrado anuncia o lugar da adoração e onde se efetua o rito sacrificial, é também o encontro entre o homem e os seus deuses. O lugar sagrado é um mundo pleno de significados, sendo também um espaço mítico que responde com sentimento e imaginação às necessidades humanas fundamentais. Na concepção de Tuan (1983, p. 112) “o espaço mítico é um constructo intelectual que difere dos espaços concebidos pragmática e cientificamente no sentido que ignora a lógica da exclusão e da contradição” Os significados que irão compor o espaço sagrado são representados pelos ritos. À religião, cumpre o papel de ligar o homem à divindade. Aliás, o termo “religião” origina-se do latim *religio*, formado pelo prefixo *re* (outra vez) e o verbo *ligare* (unir, vincular). Assim sendo, na ótica de Tuan, existe uma ligação emocional que é criada e mantida através da edificação do lugar sagrado.

Este vínculo do sagrado com o profano é simbolizado, como exemplifica Tuan (1980), no momento de fundação de uma vila ou de uma cidade, onde o guia religioso traça figuras no chão e repete o mesmo gesto no ar na direção do céu. Estes dois gestos delimitam um novo espaço sagrado (no ar) e consagrado (na terra). Tuan nos mostra essa delimitação do sagrado e do profano sugerindo às noções de espaço horizontal, representado pelo espaço vivencial, secular e o espaço vertical, significando algo mais que uma dimensão do espaço, ou seja, a transcendentalidade. Mostrando, portanto, que a natureza humana é polarizada e que homem desempenha dois papéis fundamentais: o mítico-sagrado e o social profano, Tuan exemplifica essa polaridade citando o povo boxímano que vive no sul do continente africano. Conforme Tuan (1980, p. 149)

O espaço horizontal, o espaço vivencial do boxímano, é pobre em recursos e limitado em tamanho. Estas limitações geográficas, no entanto, são compensadas pela espaciosidade vertical do mundo boxímano. Ele olha para o céu. Embora tenha que procurar quase diariamente por alimentos e obrigados a olhar o chão em busca de raízes comestíveis e de pegadas de animais feridos, os corpos celestes continuam sendo uma parte de seu mundo.

A imaginação criadora estimulou o homem a desenvolver um sentimento religioso, favorecendo a busca incessante pelo sagrado e pela experiência religiosa. A tentativa de captar o

sagrado a partir das primeiras manifestações pelas quais ele usou a imaginação criadora é classificada por Mircea Eliade (1993) como um período da vida religiosa que ele denominou como etnográfico. A idéia de reproduzir nas paredes das cavernas, elementos como símbolos, ideogramas, mitos cosmogônicos, entre outros, expressam uma série de sinais, objetos e locais que evocam, marcam e definem o encontro, a manifestação do sagrado, a hierofania que atesta a experiência religiosa.

As relações entre a identidade religiosa e o espaço geográfico são explícitas conforme Rosendahl (2008) por meio de lugares sagrados, marcas e matrizes identitárias. É no lugar sagrado, que podemos observar como o devoto expressa seus sentimentos, sua identidade, sua fé. Considerando que a religião é um dos principais constructos para a definição de identidades simbólicas, admitimos existir determinados lugares onde a religião adquire uma dimensão importante. As expressões simbólicas expressas através da vida social, sob todos os seus aspectos e em todos os momentos da história, somente serão possíveis, graças a um vasto simbolismo (DURKHEIM, 1996, p.242). As formas materiais e imateriais do sagrado, associadas às representações sociais que os indivíduos estabelecem para o lugar sagrado, elencam um cenário que se identifica com o indivíduo ao vivenciar um determinado lugar. O lugar sagrado exerceria, portanto, uma força distinta que atrai o homem religioso. As representações dessa sacralidade presentes nas hierópolis, por exemplo, sedimentam a concepção da divindade que pode ser expressa no poder substantivo de seus elementos simbólicos.

O lugar sagrado também assume uma importância singular quando se insere no domínio das relações emocionais estabelecidas entre os indivíduos e os lugares. Estes laços afetivos, definido por Tuan (1980, p. 106) como *topofilia*, em um sentido mais amplo, envolve os laços afetivos dos seres humanos com o meio ambiente material, que pode compreender as experiências pessoais, as percepções, as atitudes, os valores e as cosmovisões que impregnam essa relação dos indivíduos com determinadas parcelas do espaço geográfico. Para Tuan, esses laços afetivos são determinados por respostas ao meio ambiente, a partir de valores estéticos, ou seja, observar a natureza de forma contemplativa, apreciando o belo ou sentir de forma puramente tátil, os elementos que a natureza oferece aos indivíduos. Entretanto para Tuan (op. cit, p. 107) “mais permanentes e mais difíceis de expressar são os sentimentos que temos para com o lugar, por ser o lar, o *lócus* de reminiscências e o meio para ganhar a vida”. Assim, a tentativa de perceber os lugares sagrados, compreende não apenas ver suas formas exteriores, mas a prática de exercícios imaginativos que determinam novas orientações a cerca desses lugares. Trata-se, portanto, de uma construção na qual o sujeito busca uma objetivação do sagrado e que é representada simbolicamente.

A abordagem que se faz sobre lugares sagrados pode também ser entendida, a partir da compreensão realizada por Norton (2000, p.274) quando se refere ao termo lugar. Segundo esse

autor, “os lugares, seguindo as proposições dos geógrafos humanistas, não são apenas receptáculos de objetos, mas se referem à territórios de significados”. Sendo reinterpretado como um fenômeno experiencial e social, o lugar caracteriza-se por uma intersubjetividade, ou seja, é compartilhado no sentido de que o significado do lugar pode ser comunicado aos outros. Esta reflexão a respeito da intersubjetividade se fundamenta na idéia de corpo-sujeito que focaliza a relação direta entre o corpo humano e seu mundo. (BUTTIMER, 1982). Neste sentido, a idéia de intersubjetividade esforça-se para construir um diálogo entre o sujeito e seu mundo, em termos de herança sócio-cultural e o papel assumido no mundo vivido.

A relação entre o lugar sagrado e o símbolo é manifestada por Mouga Santos (2009) ao salientar que os significados conferidos aos lugares sagrados são avaliados a partir de experiências individuais. Os símbolos inerentes aos lugares sagrados podem ser ainda considerados como manifestações da espiritualidade. (ANDREOTTI, 2007). Os indivíduos que deles participam, através de rituais e outras manifestações são impregnados por uma espiritualidade religiosa ou qualquer outra forma de transcendência que se revela por seus valores, representações e identidades.

Com base em experiências empíricas, Kong (1992) argumenta que os lugares sagrados não possuem um significado singular para cada um dos indivíduos. Em vez disso esclarece a autora que existem várias camadas de significados que são investidos a esses lugares e podem ser classificados em três níveis: o primeiro está relacionado com os significados religiosos e sagrados representados pelos edifícios que compõem essas camadas. Aqui podemos observar a íntima relação existente entre o devoto e determinadas formas espaciais associadas ao sagrado, como por exemplo, igrejas, túmulos, estátuas, entre outros. O segundo nível incidirá sobre o secular, ou seja, os vínculos pessoais que os indivíduos mantêm com os lugares sagrados, evidenciados pelos laços topofílicos segundo a concepção de Yi-Fu Tuan. O terceiro nível, diz respeito aos significados sociais, denotando que os lugares sagrados não são representados apenas na esfera individual, mas também são pontos de encontro para seus participantes, conferindo-lhe, portanto um relevante significado social.

As manifestações simbólicas efetuadas nos lugares sagrados sinalizam para o surgimento de uma geografia mística. Rosendahl (2008, p. 78) admite que uma vivência da fé no lugar, em termos geográficos, deve ser analisada em sua dimensão espaço-tempo, ressaltando ainda que essas duas dimensões estejam impregnadas de simbolismos construídos, reivindicados e operados por uma comunidade religiosa. Esses simbolismos caracterizariam uma geografia mística, estando os lugares sagrados imbuídos de simbolismos que corresponderia às práticas de culto religioso ou mágico efetuados nesses lugares. Assim nos fala Bonnemaison (1992, p. 74) sobre “as viagens efetuadas pelos heróis, seus gestos, suas aventuras que seriam recontadas no espaço em que eles haviam vivido. Os lugares onde eles surgiram, desapareceram ou se

metamorfosaram em rochas são considerados sagrados e plenos de magia”. A construção dos lugares sagrados exigiria, portanto, uma consagração do espaço e segundo Eliade (1993), a organização de um espaço sagrado implica uma transfiguração análoga do espaço profano. Cria-se uma geometria do espaço sagrado, onde o centro seria a área mais sagrada que a realidade absoluta. A partir do gesto inicial do herói ergue-se o centro sagrado em torno do qual se organiza o espaço profano.

As religiões podem eleger alguns elementos particulares da paisagem à condição de sagrados. Para Rubenstein e Bacon (1983, p. 171), existem dois tipos de lugares que podem ser dotados de uma sacralidade, aqueles que possuem características físicas tais como rios, lagos, montanhas, rochas e outros cujos elementos da natureza se associam às práticas humanas, sejam elas no contexto dos rituais, sejam no processo de organização espacial, tais como assentamentos, formação de núcleos urbanos associados à prática religiosa. Estes últimos irão caracterizar os santuários e segundo Rosendahl (1996) configuram-se como lugares considerados sagrados por uma dada população regional, nacional ou de vários países, muitas vezes, em templos associados a uma hierofania. Podemos citar inúmeros exemplos de lugares sagrados, nas mais diversas religiões, onde o templo é a referência simbólica para aqueles que o freqüentam. Para o muçulmano, por exemplo, a mesquita de *Al Haram* em Meca é o lugar mais sagrado porque contem a Caaba, local onde Ismael e sua mãe Hagar foram sepultados. Meca representa também o lugar de nascimento do profeta Maomé. Outro exemplo, de um lugar sagrado significativo está presente no hinduísmo. Ao longo do rio Ganges, o rio sagrado dos hindus, o lugar preferido para se banhar é Hardwar, localizado no sopé do Himalaia, representa a porta de entrada para os santuários himalaicos. Para os hindus, banhar-se em Hardwar é alcançar a purificação, é sentir através de suas águas os cabelos da deusa Saivá, uma das principais divindades do hinduísmo.

Na religião cristã, os santuários são reverenciados como sagrados. Neles as manifestações de hierofania ou simplesmente a devoção expressa através do catolicismo popular estabelece uma relação recíproca entre a identidade desses lugares e identidade dos indivíduos que freqüentam os santuários. Considerando os santuários como lugares sagrados, Calavia (2002) admite serem formas locais no sentido que sugerem as adaptações e criações populares, mas também podem ter uma erudição, pois, os santuários são geralmente administrados por ordens religiosas oficiais.

Sobre a criação de santuários Rosendahl (1999, p. 80) ressalta que orientações sagradas conduzem igrejas, mesquitas e sinagogas. As formas espaciais resultantes, de imediato, refletem a dicotomia que existe entre o sagrado e o profano. Portanto, os santuários enquanto lugares sagrados comportam formas espaciais polissêmicas em razão do modo diferenciado de experiências que não envolvem apenas as divindades, mas também o profano. Essa diversificação que apresenta os santuários é percebida por Rosendahl ao afirmar que,

[...] para a maioria das religiões, o espaço sagrado expressa-se em áreas, mas nem sempre a natureza da experiência religiosa ocorre desta forma. A pesquisa empírica a respeito da religião católica vem demonstrando que há uma pluralidade de espaços sagrados em uma mesma hierópolis, os quais podem ocorrer através de dois tipos: no primeiro, os espaços sagrados possuem elementos simbólicos da mesma religião do santuários; enquanto, no segundo tipo, os espaços sagrados incluem formas espaciais e rituais simbólicos diferentes da religião predominante no centro religioso.

A possibilidade de atribuímos uma polissemia ao lugar sagrado, em especial se tratando da forma como os santuários retratam as práticas de devoção e a maneira pelo qual o devoto a ele se dirige, explica a natureza desses espaços sagrados. Explica Calavia (2002) que em determinados santuários, os milagres relacionados aos santos vigoram apenas em alguns lugares e não em outros. Seu alcance espacial restringe-se ao local e conforme Rosendahl (1999) podem estar proporcionalmente relacionados a eventos litúrgicos que ocorrem no calendário do próprio santuário. Como exemplo de santuários cujo alcance espacial é de natureza local, podemos citar a Igreja de São Judas Tadeu no Rio de Janeiro ou a Igreja de Fátima em Fortaleza, cujas manifestações do sagrado atraem fiéis praticamente do mesmo lugar. Geralmente esses santuários estão localizados nas grandes metrópoles.

Outros santuários maximizam as façanhas de seus santos, podendo ser tomados pelo ímpeto da interpretação popular, possuem um alcance regional, nacional e até mesmo internacional. O simbolismo representado por manifestações de hierofania incita uma busca por parte dos peregrinos, sobretudo quando essa busca por determinados santuários está relacionada com a cura. Muitos santuários têm alcançado uma reputação enquanto lugar de cura (GESLER, 1996). Os fatores que contribuem para essa reputação são singulares a cada lugar sagrado, incluindo os elementos da natureza, as ações humanas, as crenças culturais e experiências pessoais. A intervenção do santo protetor na visão do peregrino ocorre em determinados lugares sagrados, fato que enseja o desejo de fazer peregrinação, na maioria das vezes à procura da cura. O Santuário de Lourdes, na França, talvez seja o exemplo mais representativo de lugar peregrinação em busca de cura. Neste lugar, em 1858, uma jovem camponesa chamada Bernadette Soubirous relatou que a Virgem Maria lhe apareceu várias vezes solicitando ao mundo oração e arrependimento. Os primeiros devotos que se dirigiam à gruta encontraram um pequeno curso d'água e passaram a banhar-se em suas águas encontrando a cura para seus males. A partir deste momento, milhares de fieis de se dirigem à Lourdes na expectativa de um milagre, retratando assim, a maneira como os indivíduos que freqüentam este santuário dão significados as suas experiências pessoais e ao mesmo tempo como este lugar sagrado influencia percepções e experiências associados à cura.

Os lugares sagrados exprimem o simbolismo e podem ser definidos pela relação direta entre o indivíduo com sua fé. Vivenciar o seu lugar sagrado é partilhar experiências que se vinculam às formas simbólicas, aos itinerários devocionais, aos nomes, entre outros elementos que sugerem

um microcosmo para aquele que o vivencia. A organização espacial do lugar pressupõe um ordenamento de singularidades que na análise geográfica ratifica as dimensões oriundas de um imaginário de representações calcadas nas dimensões sociais, econômicas e simbólicas. Religião, fé e crença, tudo isso diz respeito a uma estreita relação do homem com o espiritual, ou mesmo uma mistura de espiritualidade, moralidade e filosofia. Esta relação prende o homem ao divino, ensejando teias de significados que criam pensamentos e ações, proporcionando também uma aura de facticidade que dá sentido à vida (DAVIE, 2008, p. 81). Os lugares sagrados assumem, portanto, um significado particular projetado através do fato religioso, fornecendo uma visão de interpretação do mundo, um sistema simbólico provido de sentido, de esperança, de valores e identidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDREOTTI, G. La Géographie Culturelle Italienne. Orientations de recherche. *Geographie et Cultures*, n. 64, pp. 3-34, 2007.
- BERQUE, A. *Paisagem-Marca, Paisagem-Matriz. Elementos da problemática para uma Geografia da Religião*. In: Correa, R.L. e Rosendahl, Z. (orgs.) **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.
- BONNEMAISON, J. Le territoire enchanté. Croyances et territorialités en Mélanésie. *Geographie et Cultures*. Paris: L'Harmattan/ORSTOM, n.º.3, pp. 71-89, 1992.
- BUTTIMER, A. Aprendendo o Dinamismo do Mundo Vivido. In: Christofletti, Antonio (org.). **Perspectivas da Geografia**. São Paulo: DIFEL, 1982.
- CALAVIA, O. Las Formas Locales de la Vida Religiosa. Antropología e Historia de los Santuarios de la Rioja. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.
- DAVIE, M.F. Internet el Les Enjeux de la Cartographie des Religions au Liban. *Geographies et Cultures*, n. 68, 2008.
- DUNCAN, J. A Paisagem como Sistema de Criação de Signos. In: Correa, R. L. e Rosendahl, Z. (org.) **Paisagem, Textos e Identidades**. Rio de Janeiro: EDUERJ/NEPEC, 2004.
- DURKHEIM, E. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- GAME, A. Belonging: Experience in Sacred Time and Space. In: MAY, J. e THRIFT, N. *Timespace of Temporality*. London: Routledge: 2001
- GESLER, W. Lourdes: healing in a place of pilgrimage. *Health & Place*. Elsevier Science Ltd. Vol. 2 pp. 95-105, 1996.
- IVAKHIV, A. Toward a Geography of Religion: Mapping the Distribution of an Unstable Signifier. *Annals of Association Geographers América*, 96(1) pp. 169-175, 2006.
- KONG, L. Geography and Religion: trends and prospects. *Progress in Human Geography*, vol. 14, n.º. 3, 355-71, London, 1990.

_____. *The Sacred and the Secular: Exploring Contemporary Meanings and Values for Religious Buildings in Singapore*. Southeast Asian Journal of Science Social. Vol. 20, n.1, pp. 18-42, 1992.

MESLIN, M. A Experiência Humana do Divino. Fundamentos de uma Antropologia Religiosa. Petrópolis-RJ: Vozes, 1992.

NORTON, W. Cultural, Geography: themes, concepts, analysis. Oxford: Oxford University Press, 2000.

ROSENDAHL, Z. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: Eduerj/NEPEC, 1996.

_____. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

_____. A Identidade Religiosa na Perspectiva Geográfica: *Os Lugares Sagrados*. In: Manoel, Ivan A. e Andrade, Solange Ramos (orgs.) Franca-SP: Civitas/Unesp, 2008.

RUBENSTEIN, J.M.; BACON, R. **The Cultural Landscape: An Introduction to Geography Human**. New York: West Publishing, 1983.

SANTOS, M. da G.M.P. Religion y dinámica espacial. Del espacio y de los lugares sagrados al território. In: Carballo, C. T. (org.) **Cultura, Territórios y Practicas Religiosas**. Buenos Aires: Prometeu Libros, 2009.

TUAN, Yi-Fu. Topofilia: um estudo de percepção, atitudes, valores do meio ambiente. A perspectiva da experiência. São Paulo: DIFEL, 1980.

_____. Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência. São Paulo: DIFEL, 1983.